

Сергій АВЕРИНЦЕВ

РОЗРІЗНЕННЯ ЗНАКІВ ЧАСУ: ХРИСТИЯНСЬКЕ СТАВЛЕННЯ ДО ІСТОРІЇ

Саме поняття того аспекту шляху людства, що християнська віра іменує *«священною історією»* (мовою західної теології *«історією спасіння»*, лат. *«historia salutis»*, нім. *Heilsgeschichte*), є специфічним для біблійного бачення життя і принципово важливим для нього. На відміну від язичництва, що особливо шанує ритми природних і космічних циклів, на відміну від індуїзму, що знищує пропорції будь-якої історичної хронології нелюдським масштабом своїх *днів Брахми* (по 8 640 000 000 років кожний), на відміну від буддизму, що відносить буття в часі до ілюзії, на відміну навіть від ісламу, для якого стосунки Бога й людини вбачаються доволі статичними, а низка пророків, замкнених на Мухаммеді, відновлює нараз одне й те саме, по суті, одкровення, що не розвивається, Біблія вже у Старому Завіті оповідає про осмислений, змістовний шлях від покликання Авраама через Вихід і Синайське одкровення до передбаченого пророком Єремією *«нового заповіту»* (31:31) і месіанської перспективи. Щодо християнства, то для нього є надто важливим поняття *«ознак часу»*, так само реальних, як знаки метеорологічних феноменів, але незрівнянно важливіших, в Євангелії від Матвія (16:3) ми зустрічаємо характерний докір Христа Його сучасникам: *«Розпізнати небесне обличчя ви вмієте, ознак часу ж не можете?»* (Порівн. Лк. 12:56: *«Лице неба й землі розпізнати ви вмієте, чому ж не розпізнаєте часу цього?»*) Дозволено говорити про старозавітне й особливо новозавітне богослов'я часу. Час – це не просто тимчасова координата, час – це обіцянка Божої вірності, домовлений строк, коли обіцянці настане час збутися, коли здійсниться передвічний задум; у цьому значенні Апостол Павло говорить про *«повноту часів»* (Еф. 1:10: *«...для урядження виповнення часів, щоб усе об'єднати в Христі, – що на небі, і що на землі»*). Ми повинні відчуті містичний історизм у самій назві найсвятішої Книги

християнства, що бере початок, як ми шойно бачили, з пророцтва Єремії: «Новий Завіт». Завжди народи землі вихвалялися стародавністю своїх священних книг і релігійних установлень; слово «новий» в імені шанованого Канону – саме по собі досить нове й знаменне. Той же Павло описує саму суть християнської екзистенції у виразних словах: «Стародавнє минуло, ото сталося нове» (2 Кор. 5:17)

І наступні дві тисячі років були прожиті в Європі з таким живим – і щедалі сильнішим – почуттям історичного часу, якого не знала жодна інша культура. Чистота цього почуття не раз замутилась і продовжує замутиятися – то виродженням есхатологічної перспективи в панічний страх, помітний уже на зламі століть тисячу років тому, – втім, історичний матеріал не дає підстав перебільшувати це есхатологічне хвилювання близько 1000 року, – що багаторазово повертався в різного роду сектантських рухах, то, навпаки, утопічною сйфорією, також притаманною історії сектантства, що в секуляризованій переробці покладена в основу ідеологічної віри в абсолютне добро так званого *прогресу*. Зрозуміло, перше суперечить новозавітній забороні запитувати про *час та добу* (Дії 1:7), а друге – християнському ствердженню онтологічної грані між тим, що «від світу цього», і тим, що «не від світу цього». Але самі ці викривлення певним чином пов'язані з тим, що вони спотворюють. І коли сьогодні який-небудь найбільш секуляризований із ревнителів прогресу говорить нам з вами, гудячи нас, християн, за відсталість: «Ну, що ви, мовляв, ми тут у XXI століття переходимо, а ви?» – ясно, що без того, про що два тисячоліття тому говорив Апостол Павло, і такого немудрячого докору їм просто неможливо було б сформулювати.

Дискурс, характерний для сучасних міркувань про біблійну ідею священної історії, *historia salutis*, і про її безсумнівну протилежність язичницькій орієнтації на природні ритми, а також ідеї вічного повернення в піфагорейському або ніцшеанському варіанті, підказує питання: про який час ідеться, – про «циклічний» час періодичних круговоротів або тільки про «лінійний» час історичного прогресу? А, можливо, питання це являє собою спокусу в найпрямішому значенні, тобто вираження

деякої інтелектуальної тенденції, якій не слід дозволяти заходити надто далеко: абсолютизація дихотомії потоку й круговороту. прогресу й природних циклів є тенденцією не лише виразно новітньою, а й настільки ж несумісною по суті з біблійним поглядом на речі (хай і необхідною, ба навіть неминучою для недосконалості нашого мислення), як взагалі дещо абсолютизоване, що не допускає жодних мостів протиставлення надприродного і природного. Я згадую чудову проповідь, яку мені довелося почути восени 1990 р. в Єрусалимі, в бенедиктинській обителі Успіння на горі Сіон, і яка, виходячи зі старозавітного свята Суккот, що святкували саме в ті дні в Єрусалимі, закликала слухачів не надто наполягати на уявному розрізненні між надприродним і природним – двома видами реальності, що виходять від Одного й Того самого Бога. Мені здається, що цей урок особливо можна віднести до сутності часу. Біблійний погляд на час і на священний характер часу значно більш «холістський», ніж наші розрізнення: *кайрос* є *кайрос*, як *‘el* є *‘el*, точка усередині Божого часу [*кайрос* і *‘el* – грецьк. і євр. терміни, що означають час як подію, здійснення (на відміну від обчислюваного часу)].

Цього року, що мовою давньої традиції йменується *annus jubilaeus*, важко не згадати біблійної заповіді щодо Ювілею. Як усі ми пам’ятаємо, вона зобов’язує віруючого віддавати належне зумовленому плином часу поверненню відзначених років. «І відлічиш собі сім суботніх років, по сім років сім раз, і будуть для тебе в дні семи суботніх років сорок літ і дев’ять [...] І освятите рік п’ятдесятиріччя...» (Лев. 25:8–10). Цей «кайрос», що повертається, очевидно, не є чимось зведеним до простої «циклічності», несумісної за змістом із «лінійністю» священної історії; навпаки, він є образом цієї останньої, її відображенням і часовим її знаряддям.

Це може слугувати для нас приводом для міркування про час як контекст дій Бога, що мають на увазі людський рід.

Біблійне поєднання концепту Одкровення з концептом часу сумарно виражене в початкових словах Послання до Євреїв 1:1–2: «Багато разів і багатьма способами в давнину промовляв був Бог до отців через пророків, а в останні дні промовляв Він до нас через Сина, що Його настановив за Наслідника всього». Цей текст, що належить до ключових для всього новозавітного концепту Одкровення, підкреслює два аспекти Слова Божого, один щодо

одного водночас контрастні і взаємодоповнюючі: динамічну природу Одкровення, істотно пов'язану з виміром космічного, історичного й есхатологічного часу, – і водночас стабільну ідентичність, притаманну Одкровенню, його зв'язність і послідовність. З одного боку, є *багаторазовість* і *різноманітність* вістей згори; як і множинність пророкуючих посередників, ба більше, саме їхнє посередництво постає насправді як процес, що спрямований уперед і відповідає Божому задуму боготвореного часу і повазі до нього, надаючи часові його сенс. З іншого боку, звістка залишається й надалі тим самим Словом того самого Бога, котрому притаманна зв'язність не всупереч його розмаїттю, але саме через нього (приблизно так, *mutatis mutandis*, як у людському світі зразок риторичного мистецтва демонструє зв'язність свого змісту через розгалуженість фраз, пасажів, інтонацій).

Враховуючи множинність «образів», модальностей, шляхів, кожен текст Письма характеризується виразною властивістю контекстуальності, що не має нічого спільного з релятивізмом, і ця істотна контекстуальність, не дозволяючи прискіпливому віруючому підловлювати Бога на слові, є досить складною будовою різних і взаємспіввіднесених рівнів: поряд із текстуальним контекстом у найпростішому змісті слова, ми зобов'язані враховувати контекст, створюваний мовними навичками й літературними звичаями епохи, практикуючи те, що мовою нашого часу називається *higher criticism*, *form criticism* тощо. Але за цим постає питання питань, що трансцендує будь-який технічний вимір підрозділів екзегетики та потребує не менш як пророчої відповіді, питання настільки важке і настільки сміливе, що відповідь на нього може бути тільки свідомо обставленою фрагментарними, частковими застереженнями. Однак знехтувати цим питанням не може жодна душа, що з вірою прислухається до Слова: від здатності експліцитно або імпліцитно мати на увазі це питання і відповідати на нього залежить значущість будь-якого богословського «магістеріуму» для «керигми», для проповіді, для живої справи сповіщення християнства у світі, і віровчительна самоідентичність цього магістеріуму в порівнянні з усіма «критицизмами» у світі. Я маю на увазі питання про контекст кожної частини Одкровення, кожної заповіді, кожного веління. –

всередині цілісності вічного й співвіднесенного з часом Божого плану, всередині зв'язності континууму Одкровення, всередині вже не людського, а Божого композиційного задуму, що використовує послідовність історичних епох, щоб висловити й зробити зрозумілою для нас діалектику своїх тез.

Усі рівні контекстуальності вимагають від нас тієї особливої чуйності до семіотичної функції часу, що іменується мовою нашої віри «розпізнанням ознак часу». Ця найважливіша формула виражає в Євангелії від Марка 16:3 логічний зв'язок між часом і знаменням: τὰ σημεῖα τῶν καιρῶν. Але той самий зв'язок виражений уже на першій сторінці Старого Завіту, Бут. 1:14: Бог признає «світила на тверді небесній», сонце, місяць і зірки, аби стали «знаками, і часами умовленими, і днями, і роками». Мовою християнської системи понять можна сказати, що сам час – знак і знамення, мабуть, сакраментальний знак вічного. Православний назве час іконою вічності і згадає, що такий зворот підказав йому язичник Платон (Tim. 37 d εἰκὼν κινήτος αἰῶνος [рухливий образ вічності]). Він може також подумати про візантійську богословську мову св. Григорія Палами, що говорить про енергії Сутності Бога, одночасно й відмінні від цієї Сутності, і тотожні їй: відмінні за своєю модальністю й тотожні в силу верховної Єдності Бога в душі біблійної формули *yhwh 'ehād* |Господь один| (Втор. 6:4). Стихія часу – відповідний локус до Енергій вічної Сутності, якщо сам час – випромінювання вічності.

Ця складна, парадоксальна й багата на контрасти діалектика присутності Всюдишущого, співвіднесеності з часом дії Вічного, одкровення Сокровенного, створює певні передумови для такого розуміння Біблії, що за своєю суттю залишається актуальним для будь-якої епохи, хоча його конкретні реалізації не можуть не бути досить різними в різні епохи.

Я вбачаю одне з найнагальніших завдань сучасної інтерпретації Одкровення в систематичній і відповідальній рефлексії над старим «алегоричним» або «типологічним» підходом, у його критичній рецепції з урахуванням контексту, що задається сучасною чутливістю до історичних змін і специфічних відображень різних культур. Це завдання особливо серйозне для тих гілок християнства, які сприймають важливість святоотчого

Передання, як Католицька Церква, як Грецьке й Російське Православ'я. Але й у протестантському світі спроба вирішення цієї проблеми означає єдиний шанс уникнути помилкового вибору між фундаменталізмом і релятивістським саморуйнуванням віри. Треба сказати, що алегоризм аж ніяк не є якимось винаходом патристичної епохи, скажімо, привнесеним грецьким спекулятивним духом. У світі, в який прийшов Христос, слово Біблії вже звикли розуміти відповідно до методів мідраша, що був саме «алгоритичним» й «типологічним» тлумаченням Письма. Століття юдаїстсько-християнської полеміки затьмарили цю просту істину: єврейські полемісти прагнули викрити християн у перетлумаченні Біблії, християнські створювали *image* юдаїстів як ідіотичних буквалістів. – насправді методи зовсім не настільки різнилися, як хотілося тим і іншим. Концептуальна мова, вживана у висловах Самого Христа, у посланнях Павла і взагалі в текстах Нового Заповіту, є в істотних рисах мідрашистською. Це означає, що жива традиція сприйняття Письма здавна, з незапам'ятних часів, ба й споконвічно містила певну готовність сприймаючого розуму до алегорії, до типології як єдину альтернативу буквалізмові.

Я не думаю, що ми можемо повністю відмовитися від цих начал, таких важливих для Передання Церкви, для вжитку Літургії, та й для самої зорі християнства. Питання полягає в тому, як заново продумати екзегетичні «миддот» (букв. «заходи», вираз мідрашистів), з огляду на всі вимоги, що виходять із принципу інтелектуальної чесності й спеціально з імплікацій відкритої новоевропейською культурою історичності розумових категорій. – не вдаючись ані до варварства фундаменталізму, ані до модних софізмів.

Проблема богословської переробки новоевропейського досвіду історизму належить, без сумніву, до особливо делікатних. Усвідомлюючи це, я нізачо не стану рекомендувати для біблійної герменевтики який-небудь підхід, орієнтований на німецьку філософію історії, скажімо, гегелівського типу, або на т. зв. «морфологію культур» *alias* «історіософію» *a la* Освальд Шпенглер або Арнольд Тойнбі. Ми, російські християни, маємо особливі причини для досить гострої алергії проти гегельянства, що було одним із джерел марксистської ідеології; і якщо цей різновид бездоказових умоглядів був скомпроментований в Росії її

інструменталізацією у колишньому радянському офіціозі, історіософські фантазми також ставали предметом ідеологічних маніпуляцій у профашистських колах пострадянської Росії. Бог бачить, я далекий від того, щоб рекомендувати ці моделі мислення. Ба навіть, скажімо, той концепт «історичності», розвинений італійським гегельянцем I-ї половини XX сторіччя Бенедетто Кроче, що почасти будувався на підставах, закладених Джамбаттиста Віко... На мою думку, різко критичний есей К.С. Льюїса під заголовком «Historicism» виражає досить обґрунтоване *contradictur* християнської тверезості проти всіх «єресей» вищезгаданого роду. Однак такі підходи до предмета історії, будучи ідеологічними, хоча й потенційно тоталітаристськими, у кожному разі виразно гностичними, хоча й хибно, та відображають наш специфічний досвід історії, який сприйняла наша свідомість і уява і який залишався, загалом, не властивим для умів античності й середньовіччя. І я наважуюся підняти мій вказівний палець і *more scholasticorum* вимовити старовинну формулу: «*distinguo*», «я розрізняю». Необхідно розрізняти різні речі: якщо ми маємо право, ба навіть обов'язок заради наших зусиль правильно розуміти Письмо, відкинути будь-яку ідеологію, за суттю своєю небіблійну й антибіблійну, ми не маємо ні права, ні можливості ігнорувати сам досвід, що ці ідеології намагаються сформулювати й пояснити. Наприклад, великий Гегель жодним чином не був акуратний ані стосовно богослов'я, ні стосовно історії, коли намагався розробити свої думки з приводу процесуальної природи, властивої «Самоодкровенню» («*Selbstoffenbarung*») Бога (або, висловлючись менш теїстично й більш по-гегелівськи, *Weltgeist* 'a), однак гостра інтелектуальна й емоційна чутливість до динаміки «сповнення часів», властива цьому філософові, у реальності Одкровення сама собою — я підкреслюю ще раз, сама собою — є не тільки законною, а й плідною, хоча б як осмислений виклик, що спонукає богословську думку до зусиль.

Коли ми переходимо від цих систем секуляризовного філософського гнія до есхатологічно орієнтованих концептів, які використовуються деякими течіями протестантизму, скажімо, до того, що стоїть за вживанням у якомусь особливому сенсі терміном «*dispensations*», ми зобов'язані знову дотримуватися розрізнення: між обґрунтованою критикою й, якщо

треба, відкиданням спрощених або фантазмагорійних відповідей. – і нашим обов'язком залишатися відкритим назустріч самому питанню як такому.

Така життєво важлива тема як динаміка Одкровення не повинна ставати особливою резервацією для темних лжепророків, для фантастів гностичного типу й для інтелектуальних мод. далєких від біблійної істини. До теми цієї належить наближатися зі страхом Божим, з гострим почуттям відповідальності та недоречності претензій; але вона не повинна бути просто витіснена й забута, хоч би яким був привід. благочестивим або інтелектуальним.

Послідовне застосування того ексегетичного принципу, котрий я назву принципом контекстуальності, надає протитруту проти найбільш поширеної недуги, парадоксальним чином спільної як для найбільш крайніх видів фундаменталізму й лібералізму, так і для найбільш тривіальної й опортуністичної еkleктики: недуга ця – погана звичка тенденційно-вибіркового підбору в ізолюваному вигляді тих або інших «потрібних» текстів Письма, щоб інструменталізувати їх для більш чи менш ідеологічних цілей. Суб'єктивно такого роду практика може мати дуже серйозні політичні, соціальні, ба навіть релігійні цілі, але в контексті духовному вона залишається глибоко негідною справою, досить схожою на приказки про те, як уміє цитувати Біблію – диявол.

Віруючий, віра якого не розминулася в сумному потьмаренні з його власною інтелектуальною чесністю й здатністю мислити, зобов'язаний не обманювати таким чином самого себе, а шукати для кожного тексту його не урізане й не спрощене контекстуальне значення, поважаючи право Бога готувати кульмінаційні моменти свого Одкровення, поступово підводячи до них і розвиваючи їх усередині того діалогічного зв'язку, що називається *berit*, або Завітом.

Оскільки Ювілей, про який говорить Книга Левіт, є звільненням людини, отримане від Бога й для Бога, це поняття, що виявляється для християнина ще й у контексті євангельських слів про *правду, що вас вільними зробить* (Ів. 8:32), запрошує нас міркувати, між іншим, також і про завдання звільнення нашої свідомості від влади розумових фантомів, байдуже, старих або новітніх, і до відкритості вищеназваного діалогу.

Люди світу цього здебільшого бажають плисти за течією, догідливо вихваляють панівні течії сучасності, які, правду кажучи, і не потребують їхнього схвалення, і хотіли б саму свою душу перефарбувати в кольори сучасності; у меншості вони, навпаки, відокремлюються від сучасності й учиняють їй гордовиту фронду, не знаходять достатніх слів для проклять на її адресу, вибудовують для самих себе житло десь в уявному, підробленому минулому; однак доти, доки вони залишаються синами світу цього, їхня фрonda, їхні прокльони перебувають у таємній гармонії з конформізмом перших. Скажімо, книги, які анафемують наш час, подібні до праць «езотериків» Рене Генона або Еволи, добре продаються на сучасному книжковому ринку; по суті, вони нікому не заважають. Кому повинно бути дійсно важко, так це християнинові, тому що для нього безумовно заборонене й перше, і друге. Він не може по-конформістськи підтакувати своєму століттю, тому що повинен крізь нього і всупереч йому розчутити голос Господа історії. Він не може проклинати століття, бо знає, що кожен час, у тому числі й той час, у який Бог велів йому жити, – це час, що належить Богові. Християнин повинен вірити в правочинну владу Бога також і над сьогоднішнім днем і накликати на себе конфлікти, яких ніколи не викличе на себе той, хто проклинає сучасність, у своєму опорі узурпаторству князя світу цього: узурпатор неприйнятний для християнина не всупереч його знанню про те, що всякий час, також і наш час, – Божий, а саме тому, що він це знає.

Переклала з російської Оксана ДОНЕЦЬ